

Title	小林秀雄の「カラマアゾフの兄弟」
Author(s)	尾上, 新太郎
Citation	大阪外国語大学学報. 70(2) p.51-p.60
Issue Date	1985-11-30
oaire:version	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/81072">https://hdl.handle.net/11094/81072</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

## 小林秀雄の「カラマゾフの兄弟」

尾上 新太郎

An Essay on Hideo Kobayashi's '*The Brothers Karamazov* (by Dostoevsky)'

Shintaro Ogami

H. Kobayashi's essay on '*The Brothers Karamazov* (1941–1942)' provides a key to understand his another essay '*Taema* (Noh play, 1942)'.

It is his treatise of Nature as the principle of history, something of the nature of Nirvana.

Dostoevsky had a great respect for Christ.

He had attained his love for humanity under the influence of Christ.

In the same way, H. Kobayashi had a great respect for Dostoevsky and had the same love for humanity.

He perceived Nature, i. e. he perceived salvation, through the great work of Dostoevsky.

Nature made him an affectionate man in the true sense of the word.

History has been interwoven by people like Dostoevsky and H. Kobayashi who had a true love of humanity.

「当麻」(『文学界』, 1942年4月号) 研究の一環として、小林秀雄の評論「カラマゾフの兄弟」<sup>1)</sup>を取り上げたい。「カラマゾフの兄弟」は、『文芸』の1941年10月号から翌42年9月号にかけて都合8回に渡り連載されたもの(但し未完)で、その時期は、「当麻」を皮切とする小林の一連の古典論の発表時期とほぼ平行したものである。執筆時期と発表時期との間のずれ等喧しく言えば問題なしとはしえないが一応ともその考究は「当麻」理解の参考になるだろう。

ドストエフスキーの『カラマゾフの兄弟』は、人間の真実の自由論の書としても高名である。今端的に『カラマゾフの兄弟』第2巻第5篇第5「大審問官」<sup>2)</sup>にふれてみよう。実に見事に、人間の真実の自由の問題が論じられている。それは、周知の作中人物イヴン作の劇詩で、舞台背景は異端審問時代の16世紀のスペインのセヴィリヤの街にとられている。そのセヴィリヤの街にイエ

スの再臨がある。大審問官がそのイエスを捕える。夜一人で老大審問官は牢中に現われイエスを尋問する。但し、イエスは一言も口をきかない。尋問は、「福音書」に書かれているイエスと悪魔との問答を糾弾する形で進む。ヨルダン川で洗礼を受けたイエスは、御霊によって荒野に導かれる。40日40夜断食、後空腹にさらされる。そこに悪魔が現われイエスを試す。その三つの試問のうちに大審問官によれば、「世界と人類の未来史」が悉く予言されていた。悪魔の第一の試問、『お前は世の中へ行こうとしている。しかも自由の約束とやらを持ったきりで、空手<sup>からて</sup>で出かけようとしている。しかし生れつき下品で馬鹿な人民は、その約束の意味を悟ることが出来ないで、かえって恐れている。なぜというに、人間や人間社会にとって、自由ほど堪え難いものはほかにないからだ！この真裸な焼野原の石を見ろ。もしお前がこの石をパンにすることが出来たら、全人類は感謝の念に燃えながらおとなしい羊の群のように、お前の後を追うて走るであろう。そうしえお前が手を引っ込めて、パンをよこさなくなり<sup>きつか</sup>はせぬか、とそれのみを氣遣<sup>きつか</sup>って永久に戦々競々としておるに相違ない。』。ところが、お前は申し出を拒否したのだ。人民から自由を奪いたくなかったからだ。『人はパンのみにて生きるものに非ず』とお前は答えたのだった。しかしそういう事は人民の本性を知らぬ空論で、パンと自由とは彼等にとって両立し難いものなのだ。それに自由にまかせられたら人民なんてものはパンの分配だって思うにまかせないのだ。『彼らは意気地なしで、不身持で、一文の値打もない暴徒だからな。』。確に一部の例外はいる。しかし大多数の人間はまるでそうではない。しかしそういう連中も我々にとっては大事なのだ。『彼らは放蕩者で暴徒ではあるけれど、しまいにはこういう人間がかえって従順になるのだ。』。又自由にまかせられた人間にとって『最も苦しいしかも絶え間のない問題は、少しも早く自分の崇拜すべき人を捜し出すことである。』。但しそのものは、旗幟としてパンを所持するものでなければならない。又人間の自由を支配するものは、良心の自己満足を与えるものでなければならない。パンが豊富にあってもこの点の満足が得られないならかえって連中は死を選ぶほどだ。何故かと言えば、『人間生活の秘密はただ生きることばかりでなく、なんのために生きるかということに存するからだ。』。『ところがお前は、人間の良心を永久に慰める確固たる根拠を与えないで、ありとあらゆる異常な、謎のようなしかも取り留めのない、人間の力にそぐわないものを取って与えた。』。結果お前は<sup>そし</sup>その意に反して人類を愛さない事になってしまったのだ。お前は<sup>そし</sup>何をおいても自由を尊んだ。良心の自由に従い人々が信仰を持つことを願った。『確固たる古代の掟に引き換えて、人間はこれからさき己れの自由な心をもって、何が善であり何が悪であるか、一人で決めなければならなくなった。しかもその指導者<sup>そし</sup>といつては、お前の姿が彼らの前にあるきりなのだ。しかし、お前はこんなことを考えはしなかったか、もし選択の自由<sup>そし</sup>というような恐ろしい重荷が人間を圧迫するならば、彼らはついにお前の姿もお前の真理も斥け<sup>そし</sup>譏るようになる。そして『真理はキリストの中<sup>そし</sup>にない』と叫ぶようになる。』。さて我々だが、我々は、人民の幸福の為に彼等の良心を征服し永久に虜にする。三つの力を用いて。奇蹟と神秘と教権の三つの力である。かかる次第、我々は、おまえの人類愛という事業をやり方を修正して完成に導く訳だ。悪魔が、『お前を<sup>そし</sup>殿の頂きに立たせて、『もし自分が神の子かどうか知りたいなら、一

つ下へ飛んでみる、なぜなら、下に落ちて身をこなごなに砕かないように、途中で天使に受け止めてもらう人のことが本に書いてあるから、その時お前は自分が神の子かどうかを知ることが出来るし、天なる父に対するお前の信仰の程も知れるわけだ。』と提案した。しかしお前はこの第二の提案も退けた。お前は神を試す事をしなかった。しかしそれはお前だからの話なのであって、一般人民は奇蹟を否定するようには出来ていないのだ。「人間というものは奇蹟なしでいることが出来ないから、自分で勝手に新しい奇蹟を作り出して、果ては祈禱師の奇蹟や巫女の妖術まで信ずるようになる。」。お前は「人間を奇蹟の奴隷にすることを欲しないで、自由な信仰を渴望した。」。しかし、人間をあまり買い被り過ぎてはいけない。一般に人間は、「暴徒として創られてはいるものの、やはり奴隷に相違ないからな。」。我々には実は秘密がある。お前はちゃんと見抜いている。それは、我々が悪魔と結んでいることだ。お前は第三の提案も拒否した。それは悪魔に跪拝する事で、そうすれば、お前は世界の帝王たりえたのだ。しかしお前は、神にのみ跪き答えた。お前に代って我々が悪魔の申し出を引き受けてやった。「我々は彼の手からローマとケーザルの剣を取って、我々のみが地上における唯一の王者だと宣言した。」「この悪魔の第三の勧告を採用したなら、お前は地上の人類が求めている一切の物を充すことが出来たのだ。ほかでもない、崇拜すべき人と、良心を託すべき人と、すべての人間が世界的に一致して蟻塚のように結合する方法である。」。人民は世界的王国の出現を望んでいるのだ。もしお前が人民にパンを与え、良心の自己満足を適えてやり、又権威・権力としての振舞いをなしていたならば、お前は本当に人類を愛した事になったのだ。彼等は彼等に相応しいと言うべき幸福を得る事が出来たのだ。我々がお前の代りを務めている。何も本当に奇蹟など起す必要はないのだ。「我々は彼ら自身の獲たパンをその手から取り上げて、別に石をパンに変えるというような奇蹟をも行うことなしに、再び彼らに分配してやる。彼等はパンを受け取る時にこのことをはっきり承知しているけれど、彼らが悦ぶのはパンそのものよりも、むしろそれを我々の手から受け取るということなのだ。なぜなら、以前我々のいなかった時分には、彼らの獲たパンがその手の中で石ころになってしまったが、我々のところへ帰って来た時には、その石がまたもや彼らの手の中で元のパンのなったことを、覚え過ぎるほど覚えているに相違ないからな。」。要するに我々は、現実には人民にパンを与えるという言わば奇蹟を起してやっている。又、彼等に人生の意味とか目的、さらにはあの世の秘密迄をも適当に彼等に見合う形に見繕って、説き明かしてやっているのだ。良心に逆らって迄もだ。我々は、「永遠なる天国の報いをもって彼らを釣ってゆくのだ。なぜなら、もしあの世に何かあるとしても、所詮かれらのような人間に与えられはしないからなあ。」。又我々は権力を用いて彼等を服従さす。彼等の幸福の為にだ。「むろん、我々は彼らに労働を強いるけれども、暇な時には彼らのために子供らしい歌と、合唱と、罪のない踊りの生活を授けてやる。」「もちろん、我々は彼らに罪悪をも赦してやる。彼らは弱々しい力のない者だから、罪を犯すことを許してやると、子供のように我々を愛するようになる。どんな罪でも我々の許可さえ得て行えば贖われる、とこう彼らにいい聞かしてやる。罪悪を赦してやるのは、我々が彼らを愛するからだ。その罪悪に対する応報は、当然我々自身で引き受けてやるのだ。そうして

やると、彼らは神様に対して自分の罪を被ってくれた恩人として、我々を崇拜するようになる。」。  
 「こうして、すべての者は、幾百万というすべての人間は幸福になるであろう。しかし彼らを統率する幾万人かの者は除外されるのだ。つまり秘密を保持している我々ばかりは、不幸に陥らねばならぬのだ。つまり何億かの幸福な幼児と、何万人かの善悪認識の呪いを背負うた受難者とが出来るわけだ。」。大審問官は言う、お前は我々の事業に対して邪魔をしに来た、お前は明日火炙だ、と。始終沈黙を守っているイエス。その沈黙が大審問官には苦しい。突然囚人は老人に近づき、「九十年の星霜を経た血の気のない唇」に静かに接吻する。大審問官はぎくりとする。囚人を送り出す。

劇詩「大審問官」の荒筋だが、第一に問題にしたいのはイエスの説く自由である。「大審問官はイヴァンの掌中にある人物だし、イヴァンはドストエフスキーに操られてゐる人間に過ぎない。」、こう言い、この点に留意を促すのは他ならぬ小林である。まずベルジャーエフに聞こう、(ベルジャーエフ『ドストエフスキーの世界観』、斎藤栄治訳、白水社、1978年11月、中、「3 自由」)。ベルジャーエフによれば「自由はドストエフスキーの世界観の中心点に立つ。そして彼の最も内奥のバストは、自由のバストである。」。又「人間の尊厳、人間の信仰の尊厳は、一つの自由の承認を前提とする。善悪の自由と善における自由と、真理選択の自由と真理における自由と。」と言う。こういう自由は、「悪の自由を前提とする。ここに自由の悲劇がある。」。かかる真実の自由の悲劇性にドストエフスキーは深く眼をおいたものという。「大審問官」の荒筋を辿る中で、我々も亦そういう自由の悲劇性に思いを巡らしたと言えるだろう。大審問官は真実の自由を否定した。人民の幸福の為に。彼によれば、イエス流の自由に生きうるものは一部の例外者のみであり、到底一般の人民に受け入れられるものではない。真の意味の自由は、人民の幸福とは相入れぬものなのだ。ベルジャーエフに学んで言う事だが、人間の自由の問題において難問なのは、真理選択の自由の次に来る真理における自由の問題である。強制された善は善ではないとベルジャーエフは言う。イエス流の自由に従おうとするのなら、我々は自ら善悪を判断するのみならず、自由な心で善を成すのでなければならない。すると人人は、言うだろう、「『真理はキリストの中ない』」と。そこが大審問官の出現を許容する点である。真実の自由はそのでは無論否定される。大審問官は、奇蹟と神秘と教権—この三つを用いてイエスの人類愛という事業達成の為にそのやり方を修正して働らくものである。その場合、大審問官によれば、イエスは悉くそれら三つを否定したのだった。しかし果して本当にイエスは奇蹟・神秘・教権を否定したと言えるのか。例えば奇蹟—それはイエス（キリスト教）によって否定されているとは言えぬのではなからうか。イエスが再臨後最初にやった事は盲目の老人に光を与えてやるという奇蹟ではなかったか。これらの事を説いているのは、ロジャー・L・コックスである（『ドストエフスキーの大審問官』、『ドストエフスキーの「大審問官」』、J・S・ワッサーマン編、小沼文彦・冷牟田幸子（当該部分担当）訳、ヨルダン社、1981年10月）。結論を先に示せば、コックスは、これら三つをイエスは決して否定していぬと言う。大審問官が話題にしているのは、正しい意味での奇蹟・神秘・教権ならぬ魔術、故意の神秘化、専制であるとする。コックスが指摘している事だが、我々は、再臨のイエスがセヴィリヤの街の広場で行った二つの奇蹟に着目すべきである。即述

の通り、イエスは盲人の眼に光を与え、死んだ少女を蘇らせているのだ。これらが奇蹟であらずして何であろう。又神秘について言えば、イエスはそれを退けなかったとしてコックスは、キリスト教の不死の神秘を取り上げている。コックスは、『カラマーゾフの兄弟』第7篇第4節「ガリラヤのカナ」に着目する。アリョーシャの敬愛して止まぬ長老ゾシマ。そのゾシマが死ぬ。死体が庵室に安置される。やがて当然の事乍らそれは腐敗を來たす。悪臭を放つようになる。それがもとでゾシマは人々の嘲笑を受ける事になる。アリョーシャも亦少しくも動揺。果してゾシマは敬虔なキリスト教者であったのか。復活の奇蹟は起らぬではないか。そういうアリョーシャにゾシマが蘇る。悪臭を放つ死体はそれとして。ここが「ガリラヤのカナ」のテーマだ。コックスは右の下りに復活というものをしている。「アリョーシャはゾシマの不死（そこにアリョーシャ自身の不死もこめられている）を確信する。」と言う。コックスは又小説の題辭に着目している。題辭がキリスト教における不死の神秘を告知していると言うのだ。即ち、

誠に<sup>まこと</sup>に<sup>なんじら</sup>爾曹に告げん、一粒の麦もし地に落ちて死なずば唯一つにてあらん。もし死なば多くの実を結ぶべし。(ヨハネ伝第12章24節<sup>3)</sup>)

イエス（キリスト教）は神秘を退けていないのだ。教権についても然りだ。「アリョーシャは、自発的にゾシマ長老の権威に服すことで『忍従と徹底的な克己』を体得した。」(傍点コックス)。又「キリストは悪魔の申し出の一つ一つに答えて、みずからを神の権威に、しかも神の権威だけにゆだねていると明言している。」。コックスは又、「大審問官のもっとも特徴的な言葉と形象の源」が「直接新訳聖書のヨハネ黙示録に依拠し、黙示録の『にせ予言者』と結びついている事を指摘している。大審問官の言う奇蹟・神秘・教権は、正しくはイエス（キリスト教）において否定されていぬという事になる。大審問官は、それなりに確かに人々の幸福を願っている。しかしやり方は、人間の自由を奪うものだ。尤も、彼に従えば、もともと真実の自由とは、一般の人間にとって苦痛以外の何ものでもないものなのだ。

ところで、大審問官がイエスに対して「人間の良心を永久に慰める確固たる根拠を与えないで、ありとあらゆる異常な、謎のようなしきも取り留めのない、人間の力にそぐわないものを取って与えた。」という批判の言葉を呈していた。その「ありとあらゆる異常な、謎のようなしきも取り留めのない、人間の力にそぐわないものを取って与えた。」という下りを小林は問題にし、「精緻ではあるが、混乱した彼の饒舌な詰問の心棒を為す様に思はれる」としている。無論イエスが曖昧だったのは、人間の自由を尊んだからである。しかしその曖昧さ・不可解さに一般の人間は耐ええない。行きつくところ、『真理はキリストの中にある』という事になる。そう「大審問官」に書いてある。これは重要な下りである。ドストエフスキーという人を理解する上で、シベリア流刑後のドストエフスキーの書簡の一節を小林は引いている。その引用の中にこういう下りがある、「たとへ誰かがキリストは真理の埒外にゐるといふ事を僕に証明したとしても、又、事実、真理はキリストの裡に

はないとしても、僕は真理とともにあるより、寧ろキリストと一緒にゐたいのです。<sup>4)</sup>」この逆説は、『悪霊』の中において又繰り返されているし、晩年のノート中にも見附かると小林は附言している。とは、「大審問官」中のイエス流の自由の厳しさに耐ええず人々が『「真理はキリストの中にはない」』と言い出すという話は、逆説的だという事になる。小林は、「キリストの一生ほど、彼に強い疑ひを起させたものはなかった。」と言い、『「イエスは世の終りまで苦しむであろう。われわれは、その間眠つてはならぬ。」』とパスカルの言葉を引き、この言葉における「不眠症、の如くドストエフスキーは眠らなかったのであるとしている。そのドストエフスキーの眠られぬ夜がイヴンという人間を思い描かせ、イヴンこそが他ならぬ大審問官であると。小林は言う、「大審問官の劇詩の内容は、ディアレクティックといふ様なものではない、イヴァンといふ人間である、引いては彼の様な人間を思ひ描いた作者自身の眠られぬ夜である。恐らく其処は、論理の糸を見失はねばならぬ場所であり、そちらを向いて物を言ふ事は、いづれうまくは行かぬ仕事とは承知してゐるが、やはり僕はそちらを向いて進んで行く事にする。作者に対する敬愛の念が、さうさせるらしいので致し方がない。」と。小林も亦眠られぬ夜を過す。ドストエフスキーに対する敬愛の念の然らしむるところだ。小林は、「キリストは、ドストエフスキイの執念となった。」とした後こう言う、「この事は、言う迄もなく、彼に何んの平安も齎しはしなかった。さかさまである。キリストの一生ほど、彼に強い疑ひを起させたものはなかつた。人から来た疑ひは解く事も出来よう。だが、神から来た疑ひを解く事は出来ぬ。さうキリストの執念は、彼にさゝやいたのであつて、彼に神学や説教を吹き込んだのではない。若しさういふ様なものが可能ならば、恐らくキリスト自身が既にそれをしてゐただらう。」「彼の生死禍福は、われわれには、深まるより他はない謎ではないだらうか。そして、人々を説得せず、人々を発心させる為にこの謎は恐らく必要だつたのではあるまいか。愛と洞察とが、ドストエフスキイをさういふところに連れて来た。」。小林は、ディアレクティクを弄して神人関係を説明するといった観念を否定する。その事は、イヴンという人物を否定するという事だ。信仰上の謎は、唯それに自己の生涯を賭けて身を委せてみる以外に解きようがない。(私は今そうすれば解けるというのでもない)。こういう小林の眼はイヴンからドミートリイに向う。そこで我々は、小林が明確にその「戦争と平和」(『文学界』1942年3月号)で論じているような「自然」に眼をおいている事を知る。小林は言う、「イヴァンも詩人だが、ミイチャの様な天稟の詩人ではない。ミイチャには、文才がない、要らない。彼の馳駆する素材は、言葉ではなく生活だ。」と。それは、生活それ自身が彼の表現だという事であり、そこには信仰上の直観の思弁化等というような事はない。「イヴァンには開く事の出来ない心を、ドミートリイには開く」と言う、又、「彼の錯乱した言動から、彼の心の単純さ無邪気さが、何処をどう通つて現れるか、はっきりと現れて、読者の心を掴んで了ふ。」と。無邪気さの指摘は、小林を理解する上でも重要だ。「『多くの場合、人間といふものは(悪人でさへも)吾々が批評を下すより、ずっと無邪気で単純な心を持つてゐる。吾々自身だつてさうである』」。これは父親フォードルの作者の描写なのだが、この描写のうちに小林はドストエフスキイの天才を見ている。小林は言う。「彼の天賦の分析力は凡そ徹底したもので、恐らく

殆ど彼自身の意に反し、触れるものを悉く解体し尽す体のものであつたに相違なく、彼の言ふ人間の単純さ無邪気さといふ様なものは、さういふ荒涼とした景色のうちから、突如として浮び上つた鮮やかな花の様なものであつたと想像される。」と。かつて小林は、「神風といふ言華について」（「東京新聞」，1939年10月）中、「人間の悟性を侮蔑した様な、心無い物質の動きが見えてゐる様な時、神風といふ言葉は、索莫とした荒野に、一と処、花が咲いてゐる様な風景を思ひ浮べさせる。」と言っている。1939年9月第二次世界大戦の火蓋が切られた。人々はそれを神風と評した。小林は、神風という言葉のもつ迷信性等には囚われず、その言葉を発する人々の心底に直接応じた。それは歴史の偶然を呼んだものであるけれども、その事の意味は、そういう言葉を使う人々の心底にのみある。これが小林の考えだ。「僕等の長い歴史が鍛錬した僕等のエゴティズムがそれを言はせる」。これが小林の解釈だが、とまれ我々の心底にそういう花の種子が孕まれているか否か、内省を試みてる事はよい事だ。ここで小林の「戦争と平和」を思い合わせていい。「太陽は輝き、海は青い、いつもそうだ、戦の時も平和の時も、」、こういう言葉の意味は奥深い。「戦争と平和とは同じものだ、」、こういう境地にトルストイは『戦争と平和』を書いた時あつたのではないかというような事を小林は考えている。仏教の空観を想起さす言葉である。そういう空が小林の心中を救いの色として染める。「当麻」にも同様の事が言える。間狂言の後の中将姫の乱舞を評して、「歴史の泥中から咲き出でた花の様に見えた。」としている。

ところで、コックスは、大審問官の言う奇蹟・神秘・教権が決してイエス（キリスト教）において否定されていない事を証明して見せたが、事情は、ある意味で、滝沢克己においてより明確である、（滝沢『ドストエフスキーと現代』，三一書房，1972年5月）。滝沢は件んの三者を端的にパン・宗教的権威・統一的権力と換言している。又三者は、経済・宗教・政治の三問題とする。肝心なのは、これら三者がイエス乃至我々にとって不必要なものではけっしてないという点で、この点を滝沢は明確に論じているのである。どうしてもよいという底のものではそれらは決してなく、「いなむしろそれらは、全人生の唯一の根元から人間に恵まれてくる豊かな賜物の基本的な三つの契機、それを三つの柱として、全人類に共通な基盤の上に、真に平等で、自由で、幸福生活・国家の築かれるべき大切な条件だといわなくてはならない。」。自己存立の根底からふれて来るある何か—そのある何かに応答する仕方ではその生を営む。その生の営みの三つの契機として、経済・宗教・政治の三問題があると滝沢は説く。尤も、そういう事だと、根本的に難問を包摂する事になる。行為の原理たる神の声をどのようにして我々は聴取出来るか。いかにそれは聞こえて来るものか。「人はパンだけでは生きず、人は主<sup>しう</sup>の口から出るすべてのことばによって生きる」（「申命記」第8章<sup>5)</sup>）等と言われたところで、何が明確になる訳でもない和我々の意識からすればなる。これは大審問官流の嘆きである訳だが。難問はサルトル流の無神論的実存主義を想起さす。

戦後の話だが「小林秀雄氏との一時間—近代自我をめぐる—」と題する片山修三との対話（『個性』<sup>6)</sup>，1948年2月号）中、小林がこんな事を言っている、「サルトルといふ人を僕は知らない。読んだこともない。君は世界一の実存主義者は誰だか知ってゐるかい。それはイエス・クリストだ。



僕はさう信じてゐるからサルトルなんかいづれどこかの馬の骨だと思つてゐるよ。実存哲学といふものは、キリスト教と離れては考へられない。その系譜を辿つてみれば一目瞭然ではないか。僕はサルトルを読むより福音書とパウロとを読むことをすゝめるね。」。又同年の桑原武夫との「神秘と現実」と題する対談（『世界文学』<sup>7)</sup>、1948年3月号、但し、実際は、伊吹武彦を交えての鼎談）中、同様の発言を小林はし、又ドストエフスキーの思想に実存主義的なものがあるとも言っている。今このドストエフスキーは実存主義者だという事にふれ、一体どういう意味でそうなのかという事を考察してみよう。

フィリップ・ラーヴの指摘がある（「大審問官伝説」、既出『ドストエフスキーの「大審問官」』所収）。ラーヴは、ドストエフスキーの一面に実存主義者の相貌を認めている。但し、所謂実存主義者との相違点についても指摘している。「選択」は、実存主義のキー・ワードだが、ドストエフスキーの場合「選択の行為は、常に宗教的とはいえないまでも、完全に倫理的な行為であつた。一方、実存主義者にとって選択の行為は、実存に対して文字通り無条件に開かれている行為であり、倫理的であれ何であれ一面に限定されるものではない。」。平明に言えば、ドストエフスキーにおける選択の根拠は、人間の所謂自我（意識的自己）にはなかつた。絶対の他にある。だから、選択はまずもつて受容的な事であり、受容性の主体性こそ彼における実存主義の意味であつたと概略的に言えば言えるだろう。その受容性というところに、ドストエフスキーの場合無論イエスという存在が契機として入る。その意味では、彼は、イエスに応答しようとしたものと言える。イエスという一人の人間の行動がドストエフスキーというエゴイスチックな人間に宗教的決断を齎した。エゴイスチックな時代・人間においては、このように先人に心的實在性の形を得て出会うという事を外してその発心は望めない。

小林の妹・高見沢潤子の『兄小林秀雄との対話』（講談社、1970年1月）中、小林の信仰というものゝ謙虚に推し計つた下りがある。兄小林の信仰は、ドストエフスキーのそれに似たものではないかと高見沢は、している。そして『悪霊』の中の、小林も問題にしていた下りを掲げる。即ち、「たとえ真理はキリスト以外にあるということを、数学的に証明してくれるものがあつても、自分は真理とともにあるより、むしろキリストとともにとどまるを潔しとする。<sup>8)</sup>」。こういう心境が兄小林の信仰ではないかとするのだ。又高見沢は、「たとえ法然聖人にだまされて、そのため念仏して、地獄におちるとも、少しも後悔しない。」という『歎異抄』中の親鸞の言葉も上げ、「兄がいただく不動の信念であらう。」としている。今親鸞の言葉を手掛りとして、小林の信仰形態を推し計つてみよう。何かしら深い人間の歴史の本質的問題がそこにはあるように思われる。この歴史問題に絡めて親鸞の文言を問題にするのは西谷啓治である。（「歴史について」、『随想集風のこころ』、1980年3月、新潮社、所収）。関係する親鸞の文言を出してみよう、

親鸞にをきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり。念仏は、まことに浄土にむまるゝたねにてやはんべ

るらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり。たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。そのゆへは、自余の行をはげみて仏になるべかりける身が、念仏をまうして地獄にもおちてさふらはゞこそ、すかされたてまつりてもいふ後悔もさふらはめ、いづれの行もをよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞし。弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈、虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまうすむね、またもてむなしかるべからずさふらふ歟。詮ずるところ愚身の信心にきては、かくのごとし。このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなりと、云々<sup>9)</sup>。

「『真らしき嘘はつくとも、嘘らしき真を語るべからず<sup>10)</sup>』。」という家康の言葉を小林は問題にしている、「文学と自分」、『中央公論』、1940年11月号)。「法然のおほせ」とは、言えばその「嘘らしき真」の類だ。小林にあっては、「まこと」に話が響くか否かが問題であり、それこそが事の真偽を決定する。真偽とは、そこでは、人間の心的实在性の問題である。文体こそが事の真偽を決定するという小林の文体論を無論ここで想起していい。

さて、親鸞の文言について西谷が何を言っているか。ベルジャーエフは、真理選択における自由のみならず、真理における自由という事も問題にしていた。そしてそこにこそ、イエス・ドストエフスキーの自由観があるとしていた。とは、信じるのも自由、信じないのも自由という問題がキリスト教にはあるという事で、もし強制されたり、又パンで釣られた信仰であったなら、土台それはキリスト教流の信仰に値しないという事になる。こういう問題は親鸞にもある。親鸞も亦自由な心からの信仰を欲したのであり、その事は、明確に、「このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなり」という下りに出ている。では、信仰をもつか否かの問題は、所謂実存主義の選択・決断の問題かという話はそう単純でない。論理的に言えば、「面々の御はからひなり」式にしか言いようがないところがぎりぎりの宗教上の決断の問題にはある。正確に言えば、信仰は単に論理の問題ではない。論理と対立する心情の問題である。但し、絶対的に論理と対立すると信仰上の心情は言うべきであり、我々が親鸞の文言において問題にすべきは、その心情の方で無論ある。その親鸞の心情を慮ってみるに、そこには断固たる確心が存したと推察される。即ち、念仏を称えれば果して極楽往生出来るのかという問題に関して。その意味で、「念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなり」とは、論理的にはそう答える以外信仰の問題はないという事だろう。親鸞において信仰の根拠を与える事になったものは、法然の生き様・死に様である。法然は教巻を通して善導に出会った。出会いは自己の宗教的決断の根拠を得た事に他ならなかった。かゝる浄土教における宗教的決断の系譜を遡及すると釈迦に行きつく。釈迦から、逆に言えば、真実の歴史は始まったと浄土教的に言えばなる。これらに関する明

断な考察を行なっているのが西谷啓治である。西谷は、「まこと」という言葉に着目する。「まこと」は、「親鸞にとって信の歴史的伝統を形成してきた力であると同時に、その信の対象でもあった」と。「『まこと』は人を通して伝へられていく。」「人のギリギリの決断を通してのみ伝へられていく。」。

又西谷は、弥陀の本願に「まこと」の基礎・本源をおいている。「まこと」はその意味で超歴史的なものとなる。永遠なるものとされる。そういう「まこと」が歴史の伝承として親鸞迄届いたとする。つまり、超歴史と歴史の二面性において「まこと」はあるのであり、又、その超歴史の側面を有すればこそ、歴史の原理たりえ、且つ又一方歴史であるものであればこそ、「まこと」は歴史的形成の具体的力足りうるのである。かゝる「まこと」を媒介にして宗教的決断を成す行為は、所謂実存主義上の行為とは無論本質的に異質である。後者においては、意識の範疇でしか行為の原理が考えられていず、まさに人間的であるが、それでしかない。人間たる自己の真実の客観性を保証するものという問題が脱落している。前者にあっては、意識的自己は越えられているのである。ドストエフスキーにとってイエスは謎の人物であった。謎は但しこの場合「嘘らしき真」の類である、と言うか、「まこと」の直覚を根底にするものである。

かゝる「まこと」の理解という事では、唯「まこと」に対して「まこと」を以て応じるという他はないだろう。歴史はそういう形で自己の命を継いで行くものであり、西谷に学んで言う事だが、歴史の命とは、又「まこと」の事に他ならぬのである。小林の「カラマアゾフの兄弟」は未完だが、「当麻」を書いた時期の小林の思想・心情を知る上で一つの参考になるものである。小林がそこでドストエフスキーの眠られぬ夜につき合おうとしている事に留意しよう。小林に人類愛の感情が剛毅になれば、その後の戦時下の彼の沈黙が守れるはずがない。「当麻」以下の『無常といふ事』中の諸作品は、小林のそういう沈黙を守る為に書かれたという趣をもつ。あるいは、沈黙の雄弁の書である。

## 注

- 1) 引用は、新潮社版『新訂小林秀雄全集』（1978年5月—1979年9月）によった。小林の場合全集未収載のものを除いて以下同じ。
- 2) 引用、岩波文庫本による、米川正夫訳『カラマアゾフの兄弟』第2巻、1957年2月（改版発行）。
- 3) 引用、岩波文庫本『カラマアゾフの兄弟』第1巻（米川訳）による、1957年2月（改版発行）。
- 4) 引用、小林の「カラマアゾフの兄弟」のまま。
- 5) 引用、日本聖書協会『聖書』（「旧約」、1955年改訳）による。
- 6) 引用、当該雑誌。
- 7) 引用、当該雑誌。
- 8) 引用、高見沢『兄小林秀雄との対話』による。
- 9) 引用、岩波文庫本、金子大栄校注、1958年4月（改版発行）。
- 10) 大道寺重祐『霊岩夜話』第一巻々頭（但し、京大本による、四巻四冊）参照。

猶引用の全てに渡って、漢字の字体、振り仮名等適当に勘案した点がある。

最後になったが、ドストエフスキーの理解に当って本学ロシア語科、武藤洋二助教授より御指導を載いた。記して深謝の意を表したい。